67e ANNEE (7e SÉRIE) N° 15 11 AVRIL 1957

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine titulaire de Langres
Codirecteur

Causerie de l'AMI sur les "Revues"

(*suite et fin*)

SOMMAIRE

X. A la poursuite de l' « homme des neiges ». — XI. Rien de nouveau sur l'origine de la Vie. — XII. Emigrés espagnols en France. — XIII. En Espagne : les catholiques et les privilèges. — XIV. L'Historienne des cathédrales.

X

A la poursuite de l' « homme des neiges »

Tout le monde cependant ne court pas après les trésors, qu'il s'agisse d'or, de diamants ou d'uranium. Il en est qui sont entraînés aux expéditions les plus coûteuses, les plus difficiles et les plus pénibles, par simple curiosité scientifique. C'est ainsi que nous apprenons, par *Orizzonti* du 24 février 1957, sous la signature d'Antonio Castelli, que Tom Slick, homme d'affaires très riche — dans les pétroles et transports aériens — a résolu d'aller à la recherche du fameux « homme des neiges ». L'article, assez court, est intitulé : *On va chercher* « *Yéti* » *sur les pentes du Makalu.* Le même sujet a été fort bien traité par le R. P. Adrien Bauchau, dans *Ecclesia* de février 1957, sous le titre : *Que sait-on au juste de l'* « *Abominable Homme des neiges* » *?*

Tout le monde sait désormais qui est « Yéti ». C'est le nom que donnent les *Sherpas* de l'Himalaya à un être en partie fantastique, dont on ne sait pas s'il est homme ou bête. D'après eux, il a au moins 2 m. 40 de haut. Son corps est couvert d'une épaisse fourrure. Il vit dans les cavernes, au milieu des glaciers éternels, il hurle la nuit, et il se nourrit de rongeurs, de yacks ou bœufs de montagne, qu'on trouve au-dessus de 2.000 mètres, et enfin, à l'occasion d'hommes, s'il en tombe sous ses prises. Dans le pays on l'a surnommé « l'abominable homme des neiges ».

Les premiers rapports sur cet être de mystère remontent à 1921. Mais ces rapports se gonflèrent de légendes, de récits fantastiques, dont on ne savait que penser. Enfin, en 1951 et 1952, on a pu photographier dans la neige des traces étranges. La revue *Orizzonti* les reproduit. On discerne nettement des doigts de pieds. Et elles ne ressemblent ni à des traces humaines, ni à celles d'aucun animal connu. Pourtant elles se rapprochent de celles de l'homme. On les a rencontrées parfois au bord des précipices les plus effrayants, ce qui a donné l'impression que l'animal en question devait être très agile. Dans un cas, les traces étaient visibles sur une pente si raide que seul un animal robuste ou un alpiniste exercé pouvait être capable de passer par là.

Dès le principe, certains ont dit qu'il ne pouvait s'agir que d'une variété de singe. Mais toutes les sortes de singes connues ont besoin d'herbe, alors que « l'homme des neiges » vit à une moyenne de 4.000 mètres d'altitude, en des lieux où ne se trouve aucune végétation et où la température descend souvent au-dessous de 30°. Certains zoologistes veulent que ce soit une espèce d'ours, bien que ses traces ne ressemblent à aucune sorte connue d'ours.

Les alpinistes français qui ont conquis le Makalu, récemment, ont constaté l'existence des traces « bipèdes » à 4.000 mètres. Leur chef a raconté qu'ils avaient établi un camp à quatre jours de marche du dernier sommet. Toute la nuit, autour du feu, les Sherpas avaient parlé du Yéti. Le lendemain, en se remettant en marche, dès l'aube, ils rencontrèrent la piste du monstre. « Les traces, fraîches et profondes, tournaient autour d'une chaîne de rochers, et après un long trajet elles allaient se perdre au fond d'un abîme où sûrement aucun être humain n'aurait pu descendre, à moins d'avoir des ailes. »

Où en est-on actuellement ? Il y a maintenant 6 ans que Eric Shipton a photographié les traces de Yéti, et en a ainsi prouvé l'existence. Les savants se demandent toujours : est-ce un singe, ou un homme préhistorique ? A la vue des photographies, le professeur Hartweg du Musée de l'Homme, s'est écrié : « C'est un ours, il ne peut y avoir de doute ! » L'abbé Breuil, qui fait autorité en matière de préhistoire, pense qu'il s'agit d'un rarissime exemplaire de plantigrade — d'ours — de l'Everest. Les Sherpas soutiennent toujours, d'après les cris de cet être qu'ils disent avoir entendus, que c'est un homme d'une taille gigantesque. Mais nul encore ne l'a vu. L' « homme des neiges » reste enveloppé de mystère. Et c'est pour cela que Tom Slick veut organiser une expédition formidable, pour pénétrer cette énigme irritante. Il compte visiter les montagnes du Népal, point par point, à l'aide d'avions et d'hélicoptères, aidé par des Sherpas. Ses explorations ont dû commencer à la fin de février 1957. On lui a demandé s'il croyait, lui, à l'existence de Yéti. Il n'a pas répondu. En somme, nous verrons bien !...

XI

Rien de nouveau sur l'origine de la Vie

On est toujours à la poursuite du secret de la vie. Le P. Bosio, dans la *Civilta cattolica* du 5 janvier 1957, examine de près un livre traduit du russe, et qui, en italien, a pour titre, *L'Origine de la Vie sur la terre.* L'auteur du livre est le biochimiste A. Oparin, membre de l'Académie des Sciences en U.R.S.S depuis 1939 et directeur, depuis 1946, de l'Institut biochimique de cette Académie.

Que savent les Russes du problème des origines de la vie ? Nul ne prend plus au sérieux la solution proposée jadis par certains savants, qui faisaient venir la vie de quelque monde sidéral. C'était reculer le problème sans le résoudre. Et cette insémination de la vie, par les astres, présentait plus d'une difficulté physique. Mais voici le « matérialisme dialectique » en honneur chez les Russes. Qu'ont-ils à nous dire sur la vie ? Ils commencent par rejeter ce qui a été dit avant eux. Oparin ne veut plus, déclare-t-il, ni du vitalisme, ni du mécanicisme. On sait que ce sont là les deux théories opposées pour l'explication de la vie. Ou elle est le résultat fatal et spontané de l'organisation de la matière, et c'est le mécanicisme, — ou elle est un étage supérieur de la création, irréductible à la matière pure, et c'est le vitalisme.

Oparin repousse les deux solutions. Pour le vitalisme, son raisonnement est assez sommaire. Il fait remonter à Anaxagore une doctrine selon laquelle « l'esprit éternellement vivant » s'oppose à la matière éternellement morte. Et il assure que cette doctrine d'Anaxagore se retrouve chez les Pères de l'Eglise, les théologiens du Moyen Age, un bon nombre de philosophes modernes et chez les vitalistes contemporains. A l'en croire, les vitalistes professent l'éternité du principe vital, qui peut animer la matière. Selon Aristote, suivi par tous les vitalistes, la vie est la « forme » ou l' « entéléchie » du corps qu'elle anime.

Il y a dans cet exposé d'Oparin d'étonnantes confusions. Quoi qu'ait pensé et dit Anaxagore, et aussi Aristote, les Pères et les théologiens, pas plus que les métaphysiciens catholiques n'ont jamais admis l'éternité du principe vital parallèle à l'éternité de la matière morte. En fait d'éternel, nous n'admettons que Dieu. La matière n'est pas éternelle. Elle est créée par Dieu. La vie est aussi une création de Dieu. Que cette création, comme celle de la matière, soit pour nous un mystère, cela ne nous étonne pas. Nous ne prétendons pas « comprendre » Dieu, ni le secret de son action créatrice. Et pour nous, tout se ramène à dire : *Ipse dixit et facta sunt !* La critique d'Oparin du vitalisme, ainsi compris, est donc sans la moindre valeur.

Il s'en prend ensuite au mécanisme, qu'il fait remonter à Démocrite, et attribue à Descartes, puis à Haeckel. Pour lui, la vie selon les mécanicistes serait le fruit du *hasard :* c'est simplifier étrangement les doctrines. Mais ayant posé ce principe, Oparin a beau jeu à tourner en ridicule le mécanicisme. Le hasard, en effet, selon lui, ne saurait rien produire. Nul n'admettra jamais qu'une explosion volcanique, par exemple, pourra produire, par hasard, une usine complète, avec ses machines, ses rouages, ses activités industrielles. Le hasard ne peut même pas fabriquer une seule molécule de protéine. C'est tout aussi impossible, dit Oparin, que de réaliser les œuvres complètes de Shakespeare en jetant en l'air une caisse de caractères typographiques.

Rien de nouveau en tout cela. Nous y souscrivons sans peine, mais cela ne nous apprend rien. Que propose Oparin à son tour ? Il essaie de retracer les étapes de l'organisation de la matière. Il voit, à l'origine, des composés du carbone et de l'azote, c'est-à-dire d'une part de l'ammoniaque et d'autre part des hydrocarbures. De ces premiers éléments, des composés toujours plus complexes sont apparus, en vertu d'une tendance naturelle des éléments à la polymérisation. De proche en proche et après de très longs délais, ont dû apparaître, non par hasard, mais en vertu d'une tendance naturelle, les acides aminés et les protéines primitives, encore sans ordre précis.

Quelques pas encore et nous arrivons à la vie. Les protéines primitives attirent à elles des molécules hétérogènes, des solutions colloïdales se forment. C'est le premier indice d'une *séparation de l'ambiance,* première réalisation de *l'individualité du vivant.* Jusque-là cependant, tout se passe dans le domaine purement chimique. On est tout près du protoplasme, mais il manque aux groupements colloïdaux ce qu'Oparin appelle l' « organisation » de la substance vivante. Cette organisation consiste en ce que les actions chimiques, jusque-là chaotiques, arbitraires, revêtent une succession rigoureuse, selon un enchaînement déterminé. Pour cela, la matière arrivée à ce point de sa complexité, trouve des procédés inédits, choisit ses « enzymes » et opère des réactions chimiques merveilleuses. Oparin ne nous cache pas ce qu'il y a d'extraordinaire dans ces découvertes de la vie. C'est ainsi que l'*invertine,* ferment employé par les êtres vivants pour dissoudre la sacharose, a une action 10 millions de fois supérieure aux procédés chimiques ordinaires pour cette même dissolution. D'autres ferments vivants agissent avec une force environ 30 millions de fois supérieure aux agents chimiques inorganiques. On cite un enzyme, dont l'action est 10 milliards de fois plus énergique que ces agents ! « Le protoplasme vivant, conclut Oparin, a... dans les enzymes, un instrument — si l'on peut dire — extraordinairement rationnel pour accélérer et diriger les réactions chimiques qui s'accomplissent au sein de la matière vivante. En dépit de la perfection technique à laquelle nous sommes parvenus, il nous est impossible de produire des agents accélérateurs spécifiques semblables à ceux dont dispose la matière vivante. »

Et voilà comment est née la vie ! Oparin croit avoir résolu le problème en mettant le mot *nécessité* à la place du mot qu'il attribue aux mécanicistes : *hasard.* Ou encore, il admet le mot hasard, pour tel ou tel cas local et particulier, mais il le remplace par le mot nécessité pour l'évolution générale de la matière.

A cela, nous objectons, avec le P. Bosio, que cette *nécessité* en vertu de laquelle les atomes,

puis les molécules élémentaires ont une « tendance naturelle » à se former en molécules de protéines, capables de se donner des procédés nouveaux de réaction chimique, est une nécessité bien étrange, puisque jusqu'ici l'homme n'est pas arrivé à la faire jouer pour construire, lui, une seule molécule de protéine vivante. Et pourtant l'homme a vaincu le hasard, il a élevé des usines que le hasard n'aurait pu construire et il a réalisé les œuvres de Shakespeare, ce que le hasard, selon Oparin, ne pouvait faire. Au fond, Oparin reconnaît que ses explications n'expliquent rien quand il conclut :

L'étude des propriétés caractéristiques des êtres vivants, comme par exemple la structure des protéines, l'asymétrie du protoplasme, la rapidité et l'enchaînement des réactions biochimiques, l'aptitude à l'auto-multiplication, etc., démontre que la vie est une nouvelle forme de l'existence de la matière.

C'est absolument notre avis. Mais c'est justement cela qui suggère que la vie ne peut s'expliquer par le matérialisme, dialectique ou non, mais qu'elle constitue un « seuil », un « saut », une « qualité nouvelle », au sein de l'évolution universelle des choses, et en définitive quelque chose d'irréductible à la matière pure.

« Il faut donc conclure, dit le P. Bosio, que la nouvelle théorie n'apporte aucun élément explicatif sur le problème de l'origine de la vie, et que le champ de bataille reste occupé par les adversaires mécanicistes et vitalistes. »

Il semble pourtant qu'Oparin soit plus favorable au vitalisme qu'au mécanisme, sans le dire.

XII

Emigrés espagnols en France

La revue espagnole *Incunable* s'intéresse vivement à tout ce qui se passe en France. Il est rare qu'il n'y ait pas, dans chaque numéro de cette revue, quelque chose au sujet des méthodes françaises d'apostolat. Ne pouvant tout rapporter de ce qui s'y trouve, je citerai, aujourd'hui, une page du n° 94, de février 1957. L'article est intitulé : *En contact avec les Espagnols émigrés en France*, par Angel Lahoz, S. J.

L'auteur rappelle avant tout les critiques trop souvent formulées, dans les revues catholiques françaises, belges, hollandaises, à l'égard du catholicisme espagnol. On y déplore surtout la situation lamentable du monde ouvrier, en Espagne, la misère de trop de familles, en brutal contraste avec le train de vie et la mentalité de nombreux riches qui se posent en catholiques. Le P. Lahoz estime que nos informations ne sont pas toujours exactes, ni par suite nos critiques justifiées. Les problèmes sont plus complexes que beaucoup chez nous ne le pensent. Puis, il rapporte un certain nombre d'expériences qu'il a faites en notre pays. Il a visité les émigrés espagnols. Il les a interrogés. Son article a des résonances émouvantes. Presque tous les Espagnols qui viennent actuellement en France, — à la différence des émigrés que la défaite des révolutionnaires a chassés de leur pays, — sont des ouvriers catholiques, honorables, qui ne cherchent qu'à vivre convenablement de leur travail. Mais ils se trouvent isolés, perdus, noyés dans un milieu plus ou moins matérialiste et sans religion. De ce chef, ils oublient très vite leurs principes religieux. A l'église, s'ils y vont, ils ne comprennent rien de ce qu'on dit, ne sachant pas le français. Parfois, les émigrés récents tombent sous l'influence d'émigrés communistes plus anciens, qui, eux, savent le français, qui les attirent, leur rendent service en leur servant d'interprètes, les groupent et rompent ainsi leur isolement, mais qui leur posent nettement le dilemme : *choisis le curé ou nous* ; si tu vas à l'église, ne viens plus chez nous ! Et comme ils ont besoin d'eux, ils font le choix contraire à leur conviction religieuse.

Au point de vue matériel, les Espagnols émigrés en France ne se plaignent pas de leur sort. Ils sont unanimes à dire : Je mange bien et je suis bien payé. Je puis envoyer de l'argent à ma famille ! C'est la misère qui les a contraints de s'expatrier. Les bouts de dialogues rapportés par le P. Lahoz, dans son article, sont parfois à faire pleurer, tant la situation du monde ouvrier espagnol y apparaît comme déplorable. Telle femme espagnole raconte que sa maîtresse, en Espagne l'a mise à la porte, parce qu'elle ne pouvait aller à la messe, en hiver, l'église se trouvant à 4 km du château. La maîtresse y allait en voiture, mais la femme de chambre devait y aller à pied. On lui dit donc un jour : « Je suis catholique et mon catholicisme ne me permet pas de garder à la maison des gens qui ne le soient pas. Vous n'allez pas à la messe, vous n'êtes donc pas catholique. Voilà ce qui vous est dû. Vous pouvez vous en aller ! » Et le P. Lahoz se souvient, à ce propos, d'exemples semblables qu'il a connus en Espagne : des propriétaires titrés, passant pour très bons catholiques, mais traitant mal leurs subordonnés ! En France, au contraire, il a vu un Espagnol récemment émigré, et qui travaille dans une ferme appartenant à un marquis. Dans la même ferme, une famille de Français compte trois enfants. Pour causer, le P. en interroge un :

— Tu vas à l'école ?
— Oui, Père.
— Et en hiver, comment fais-tu ? L'école est à deux kilomètres !
— En hiver, Monsieur le Marquis nous mène en voiture !...
— Bon ! c'est son chauffeur que tu veux dire !
— Non, non, Père, c'est monsieur le marquis en personne ! Si vous voyiez comme il est gentil avec nous !

Et le Père comprend alors tout le sens de ce mot que l'Espagnol émigré et résidant dans la ferme vient de lui dire en confidence :

« Père, ces marquis d'ici ne sont pas comme ceux d'Espagne ! »

L'article du P. Lahoz se termine sur cette pensée : au retour, alors qu'il roulait à bicyclette, cette phrase ne cessait de résonner à son oreille : « *Ces marquis d'ici ne sont pas comme ceux d'Espagne !...* » Souhaitons que, chez nous, ils soient tous comme celui qui a provoqué cette réflexion mémorable !

XIII

En Espagne : les catholiques et les privilèges

Nous ne pouvons nous empêcher de faire un rapprochement entre l'article qui précède et ceux qui sont rapportés dans *Nouvelles de Chrétienté* du 1er mars 1957, sous le titre qu'on vient de lire.

Le premier article cité est celui du professeur José-Luis Aranguren de l'Université de Madrid, paru dans *ABC* le 20 décembre 1956. Il traite du concours ouvert pour le recrutement des professeurs d'Université en Espagne. Et il cite deux professeurs de morale ecclésiastiques, Espagnols comme lui, un jésuite, le P. Diaz-Alegria, et un autre jésuite, le P. Ulpiano Lopez. Tous deux, sous des conditions définies, sont hostiles à l'élimination des non-catholiques, pourvu qu'ils soient compétents en leur matière. On ne devrait éliminer que les sectaires capables d'attenter, directement ou indirectement, aux croyances de leurs élèves. Tous deux sont également d'avis que « la meilleure manière de défendre le catholicisme, est de faire des catholiques les hommes les plus compétents en philosophie, dans les sciences et les techniques. » Il est inadmissible que l'on donne à penser que le catholicisme ne peut se maintenir qu'en écartant soigneusement les fidèles de tout contact avec les maîtres non-catholiques. Au surplus, ce contact est actuellement inévitable. Si on le supprime en Espagne, on le retrouvera à l'étranger. L'isolationnisme est devenu de nos jours, impensable. Mais si nous croyons à la supériorité du catholicisme, cet isolationnisme est inutile. Soyons supérieurs en nos spécialités, et nous ne craindrons personne ! Mais ici, une remarque s'impose, c'est que l'exemple de perfection donné par les catholiques vivant dans le monde ne doit pas s'appuyer seulement sur la pratique religieuse ni sur l'exercice privé des vertus chrétiennes. Ces deux choses ne dispensent jamais de la compétence dans l'exercice des charges séculières que l'on veut remplir.

« J'ai écrit un jour — et on l'a publié — écrit le professeur Aranguren : en Espagne être catholique est une bonne affaire. Cela dispense même de travailler. »

Sans doute, il est possible de croire qu'un professeur non-catholique est un danger pour la foi. Mais que penser d'un professeur pieux, et même à la « communion quotidienne », mais qui occupe une chaire pour laquelle il n'a pas la compétence voulue ? N'est-il pas aussi un danger pour la foi ?

La conviction d'Aranguren est que le fait d'être chrétien, loin de représenter un privilège dans la vie sociale, doit être plutôt une source de responsabilité et de charges.

Nous trouvons que ce professeur espagnol a mille fois raison. Le P. Guerrero, également jésuite, et rédacteur à *Razon y Fe,* a tenu cependant à lui répondre en deux articles de *ABC* des 20 décembre 1956 et 24 janvier 1957. Il considère le point de vue opposé et pose les principes suivants : un homme notoirement irréligieux, hostile à l'Eglise et prosélyte d'incrédulité, serait absolument inapte à donner un enseignement à des élèves catholiques dans une société catholique. Sur ce point, les deux jésuites, cités ci-dessus par le professeur Aranguren, avaient fait les réserves nécessaires. Mais il faut bien noter les traits énumérés par le Père Guerrero : il s'agit d'un professeur « notoirement irréligieux, hostile à l'Eglise et prosélyte d'incrédulité. » On est donc sûr d'avance qu'il ne profitera de son autorité de professeur que pour travailler contre la religion, contre la foi de ses élèves. On n'a pas le droit, dans un Etat catholique, de permettre l'empoisonnement de la jeunesse. Le P. Guerrero estime que le passé tout proche, en Espagne, porte leçon à cet égard. En effet, pour lui, ce sont les professeurs d'Université qui ont préparé en Espagne les mouvements révolutionnaires de gauche et anticatholiques.

Cela veut-il dire qu'il soit nécessaire de détruire chez les jeunes catholiques tout esprit critique, en les soumettant à un régime de protectionnisme absolu ? « Oui, dit-il, il est nécessaire de développer l'esprit critique des jeunes catholiques, mais graduellement, sans compromettre à aucun moment, avec des difficultés insurmontables, la fermeté de leur foi et de leur morale. » Il ne s'agit à aucun degré d'accuser un complexe d'infériorité chez le catholique. Mais il faut se rappeler que le jeune homme n'a pas encore tous ses moyens, qu'il ne doit pas être exposé indiscrètement au danger, en un mot qu'il n'est pas exempt du péché originel et qu'il est, par nature, enclin à l'erreur et au vice.

Au surplus, la justice dans les lois doit être réglée par les exigences du bien commun... Dans un pays catholique, le bien commun exige que la valeur religieuse soit placée à son rang, qui est le premier de tous. C'est sûrement le sentiment de l'Eglise, car en sanctionnant le Concordat avec l'Espagne, elle a sanctionné l'exclusion de ceux qui, au lieu de donner une éducation chrétienne, l'empêcheraient ou l'entraveraient. Dira-t-on que ces dispositions sont nuisibles à la « culture » ? Nous répondrons, dit le P. Guerrero que le catholicisme est, lui aussi, et éminemment, une culture. Entre culture et culture, il faut choisir. L'Espagne a fait son choix, qui est celui d'un pays catholique, exigeant une culture catholique. Logiquement, elle doit s'opposer à tout ce qui porte atteinte à la culture choisie par elle. Cela ne veut pas dire, certes que le titre de catholique puisse suffire à donner droit à toutes les fonctions. Ce serait absurde. Mais la loi n'est pas injuste, quand elle refuse un poste au catholique parce qu'il est incompétent, et au non-catholique parce qu'il est un danger pour la culture du pays. Mais on peut aller jusqu'à dire que ce serait un moindre mal de tomber parfois dans l'injustice qui consiste à choisir un catholique, malgré son incompétence, que dans celle qui mettrait un professeur à même de pervertir la jeunesse, au point de vue religieux et moral. C'était sûrement l'avis d'un homme aussi passionné de culture que Menendez y Pelayo. Le véritable danger pour une culture telle que l'Espagne catholique la veut, viendrait de l'athéisme et de l'anticatholicisme dans l'enseignement. Après les troubles violents que l'Espagne a connus naguère, il n'est que trop naturel qu'elle fasse tout pour en éviter le retour.

XIV

L'Historienne des cathédrales

En terminant cette Causerie, nous voudrions offrir notre hommage à une personne que le Saint-Siège vient d'honorer d'une de ses décorations les plus estimées, et en qui la revue *Ecclesia*, de Paris, dans son n° de janvier 1957, nous invitait à saluer la plus éminente *Historienne des Cathédrales.*

Cet hommage s'adresse à Madame Louise Lefrançois - Pillion, qui habite au quartier d'Henriville, à Amiens. Le fait d'avoir longtemps vécu à l'ombre de cette splendeur incomparable qu'est la cathédrale d'Amiens ne fut certainement pas étranger à sa vocation particulière. Elle aura passé sa vie entière à aimer, faire aimer, comprendre et faire comprendre nos maîtres d'œuvre et nos tailleurs de pierre du Moyen Age.

C'est à elle que la Collection « Je sais, je crois » doit le précieux petit livre : *Abbayes et Cathédrales.* Louise Pillion avait autour de trente ans — elle en a aujourd'hui quatre-vingt-six — quand elle commença à s'intéresser aux merveilles décoratives de nos cathédrales. Ce ne fut pas d'abord à Amiens qu'elle travailla, mais à Rouen, où vivait un de ses frères. Elle fut l'élève de l'historien d'art André Michel, à l'école du Louvre. Son maître fut si frappé de la connaissance qu'elle avait acquise au sujet d'œuvres jusqu'alors presqu'inconnues ou méconnues, qu'il lui proposa d'obtenir, par une thèse, le diplôme de l'Ecole. Elle y réussit aisément en deux ans de travail. Dix ans plus tard, son mariage avec M. Fernand Lefrançois la fixa à Amiens qu'elle ne quitta plus. Mais le mariage n'arrêta pas ses travaux. Après des monographies savantes mais limitées sur telle ou telle œuvre de sculpture romane ou gothique, elle en vint à des études plus vastes, à de véritables panoramas embrassant des siècles entiers, le XII^e^ d'abord, puis le XIII^e^. Enfin, elle mit sur pied des études de grands monuments, tels que la France en possède et qui sont uniques au monde : Notre-Dame de Paris, la Cathédrale d'Amiens. Enfin, elle a procédé à de larges tableaux comme celui qu'elle consacre à l'Art roman dans son ensemble, ou, tout dernièrement, à l'art français au XIV^e^ siècle.

Mais Madame Lefrançois - Pillion ne s'est pas bornée à décrire des pierres. Elle a voulu aller jusqu'à l'âme des choses. Dans un ouvrage intitulé l'*Esprit de la Cathédrale*, elle a cherché à pénétrer la psychologie, la sociologie, la littérature et par dessus tout le sentiment religieux qui s'expriment dans nos vieilles églises médiévales. Elle a su établir un parallélisme puissant entre la Cathédrale et la Somme d'un Thomas d'Aquin. Dans son livre *Maîtres d'œuvre et tailleurs de pierre*, elle a ressuscité pour nous artistes et artisans du passé, travaillant sous le regard de Dieu et pour la gloire de Dieu.

Et vaillamment, elle continue la série de ses belles études en préparant un livre sur l'art français du XV^e^ siècle. C'est bien à elle que nous sommes heureux de dire : *ad multos annos !*

L. CRISTIANI.

JÉSUS A-T-IL PRIS LA DERNIÈRE CÈNE LE MARDI SOIR ?

A propos d'une hypothèse récente

(suite)

III. — LES RECITS EVANGELIQUES DE LA PASSION

« L'hypothèse d'une Cène au mardi soir est-elle incompatible avec les récits évangéliques ? » (*RHR*, p. 156). A. Jaubert pense qu' « au contraire, elle permet de résoudre certaines difficultés et de leur donner un cadre historique plus vraisemblable satisfaisant.

Première difficulté : le conflit entre les traditions synoptique et johannique sur la date de la mort de Jésus. Il se résout par l'appel à deux calendriers. La tradition synoptique se réfère implicitement au calendrier sacerdotal ancien, que Jésus aurait suivi pour prendre son dernier repas pascal à une autre date que les Juifs de Jérusalem. Le IV^e^ évangile, pour souligner que Jésus est le véritable agneau pascal, suit le calendrier légal, dans lequel les agneaux ont été immolés le jour de la mort de Jésus. Cette différence de calendrier permet de tenir les deux données que la tradition postérieure ne sut pas accorder : Jésus a pu manger un repas pascal avant de mourir, tandis que les Juifs de Jérusalem l'ont pris le soir de la mort de Jésus.

Autre difficulté : le repas et l'onction de Béthanie ont lieu « six jours avant la Pâque » selon Jo., XII, 1, tandis qu'en Marc, le récit en est rapporté après la mention que « après deux jours, c'était la Pâque » (XIV, 1). Cette notation se référait au calendrier ancien, qui fixait la Pâque au mardi soir ; S. Jean pensait à la Pâque légale, le vendredi soir.

L'hypothèse fournit aux récits évangéliques un cadre historique plus satisfaisant. D'une part, en effet, l'espace d'une nuit et un jour paraît vraiment trop court pour tous les événements rapportés entre l'arrestation de Jésus et sa crucifixion : deux séances du Sanhédrin, selon Mc-Mt, deux comparutions devant Pilate selon Luc, coupées par un transfert devant Hérode, et la seconde comportant bien des épisodes : discussions avec la foule, interrogatoires à l'intérieur du palais, libération de Barabbas, flagellation... tout cela avant 9 h. du matin, s'il faut en croire Marc, XV, 25.

D'autre part, la *Mishna* pose une règle formelle dont il n'est pas prudent de dire qu'elle ne valait pas à l'époque de Jésus : dans les causes capitales, le jugement doit avoir lieu de jour, et un verdict ne peut être porté que dans une seconde séance, aussi ne peut-on commencer un tel procès la veille d'un sabbat ou d'une fête chômée. Cette exigence du droit juif est satisfaite dans la chronologie proposée :

Samedi soir : onction de Béthanie (Jo., XII, 1-8 ; Mc, XIV, 3-9).

Dimanche, « le lendemain » (Jo., XII, 12) : entrée solennelle à Jérusalem (Mc., XI, 1-10 ; Jo., XII, 12-19) ; retour à Béthanie (Mc., XI, 11).

Lundi, « le lendemain » (Mc, XI, 12) : Jésus sort de Béthanie, maudit le figuier (Mc, XI, 12-14) ; le soir, il sort de la ville (Mc, XI, 19).

Mardi, « le lendemain matin » (Mc., XI, 20) : le figuier desséché (Mc., XI, 20 ss.) ; préparation de la Pâque (d'après le calendrier ancien, Mc, XIV, 12 ss.) ; le soir, repas pascal (Mc, XIV, 17 ss.). Nuit du mardi au mercredi : Agonie, arrestation ; Jésus est conduit chez le grand-prêtre (Mc, XIV, 53), c.-à-d. Anne (Jo., XVIII, 13) ; au chant du coq, il est conduit chez Caïphe (Jo., XVIII, 24).

Mercredi : première séance du Sanhédrin (Mc., XIV, 55-64, au matin selon Luc) ; scène d'outrages (Mc., XIV, 65).

Jeudi matin : seconde séance du Sanhédrin pour le verdict (Mc., XV, 1) ; première comparution devant Pilate (Mc., XV, 1 ; Jo., XVIII, 28) ; transfert devant Hérode (Lc., XXIII, 6-12). Nuit à la prison de Pilate.

Vendredi matin : seconde comparution devant Pilate (Lc., XXIII, 13) ; flagellation, condamnation (Mc., XV, 6-20). Crucifiement.

S'il a fallu la découverte du calendrier de Qumrân pour renouveler notre lecture des récits évangéliques, c'est que ceux-ci, comme la catéchèse primitive dont ils dépendent, se sont peu souciés de nous renseigner en matière de chronologie précise. Ils s'intéressaient à la substance des faits, et surtout à leur portée doctrinale. « Les blocages de perspective étaient donc faciles » (*RHR*, p 168). D'autant plus que la dernière Cène, racontée comme un repas pascal, devait tendre à se rapprocher de la Pâque légale. « Il est possible que le dernier rédacteur de tel ou tel évangile n'ait eu en vue que l'espace d'un seul jour. Cependant la fidélité aux sources était telle, qu'étaient maintenus des détails ou des épisodes en apparence contradictoires, mais qui permettent à la critique interne de redécouvrir l'ordre chronologique des faits » (*ibid.*).

On le voit, l'hypothèse d'A. Jaubert veut répondre à des problèmes réellement posés par les récits évangéliques. Il ne sera sans doute pas inutile d'évoquer ici ces problèmes.

1° *Caractères généraux des récits de la Passion*

Dans nos quatre récits, une suite analogue d'épisodes ne va pas sans particularités ni divergences. Le récit de Mt. ressemble beaucoup à celui de S. Marc, S. Luc, fidèle à la trame de Mc., est souvent original : parfois il se contente de retoucher Mc. en fonction de préoccupations différentes, parfois il paraît bien connaître une autre tradition dont certains traits recoupent la tradition johannique. Le quatrième évangile offre le plus de particularités, non seulement dans le détail des faits, mais surtout dans le point de vue choisi par le narrateur. La critique littéraire s'est appliquée à l'étude comparée de ces récits, et appuie quelques conclusions d'ensemble que nous pouvons retenir, au sujet de leur genèse et de leur genre littéraire.

Origine des récits

Parmi les récits évangéliques, celui de la Passion fut l'un des premiers à s'être constitué dans la tradition. Il était appelé par la prédication apostolique, qui ne pouvait séparer la Passion de son message essentiel, la Résurrection de Jésus. Il devait tout particulièrement aider à surmonter le scandale de la croix et l'objection qu'on tirait contre le Messie Jésus. Ce récit est né comme un récit suivi, à plusieurs épisodes enchaînés, depuis la décision de perdre Jésus, jusqu'à son ensevelissement et sans doute quelque témoignage de sa résurrection. Ainsi s'explique la trame identique qui se retrouve sous les particularités de nos quatre récits.

A l'origine, ce récit devait être assez court. Il eut tendance à s'enrichir d'épisodes nouveaux. C'est ainsi que les particularités de Mt. et de Lc. font souvent figure de compléments insérés dans une trame plus simple. Et le récit de Mc lui-même présente des péricopes isolables de leur contexte actuel. L'onction de Béthanie, par exemple (Mc., XIV, 3-9), interrompt la suite du complot juif (1-2), et de la trahison de Judas (10-11), tous deux racontés dans le même style dépouillé. Elle a dû faire l'objet d'un récit indépendant, dont la pointe réside dans une parole de Jésus (7-9). Parce que Jésus y fait allusion à sa mort et à sa sépulture, ce récit devait être assez naturellement attiré par le récit de la Passion, et il ne pouvait être inséré qu'au début. Il ne semble donc pas que l'on puisse faire porter sur l'onction de Béthanie la date du ℣. 1 : « Après deux jours c'était la Pâque » ; c'est bien sur elle, par contre que porte la date johannique : « Six jours avant la Pâque » (Jo., XII, 1).

Autre cas d'insertion secondaire dans le récit primitif de la Passion : le récit des préparatifs du repas pascal (Mc., XIV, 12-16). Il ne constituait certainement pas l'introduction originale du récit de la dernière Cène (XIV, 22-25), de caractère liturgique et sans allusion pascale. Ce dernier lui-même s'est constitué comme une tradition spéciale, en fonction des besoins de la liturgie eucharistique [1]. Et on peut se demander si le récit de la Passion primitif comportait un récit de la Cène. Il n'est pas inutile de faire ces remarques, c'est le récit des préparatifs du repas pascal qui précisément contient la donnée la plus caractéristique de la chronologie de Marc (XIV, 12).

Il n'y a pas à entrer ici dans les divers essais, très hypothétiques, tentés pour reconstituer le plus ancien récit de la Passion [2]. Il faut rappeler toutefois que le caractère secondaire de la rédaction, ou de l'insertion, d'un complément, ne préjuge

[1] Voir *Ami*, 1955, p. 657 ; *Lumière et Vie*, 31, févr. 1957, p. 15 ss.

[2] Comp. Jérémias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1949, p. 54 s. et Taylor, *The Gospel according to St Mark*, 1953, p. 524 s, 653 ss. A. Descamps, dans la *Rev. Dioc. de Tournai*, nov. 1953, p. 499 ss, énumère les critères propres à détecter les compléments ; il considère comme tels Mc, XIV, 12-16, 29-31, 32-42, 66-72.

pas de sa valeur historique. C'est d'un point de vue strictement littéraire, que nous parlons ici de de récit *secondaire*.

Genre littéraire

Celui-ci résulte des origines et de la destination du récit primitif, et ses caractères fondamentaux sont encore très nets dans nos récits actuels. Il s'agit d'un récit historique, bien sûr, au sens qu'il veut se fonder sur des événements réels. Mais on s'intéresse moins au détail des faits qu'à leur signification religieuse. Témoignage de foi plus que document biographique, le récit montre, dans la Passion du Messie, l'acte décisif de l'histoire du salut. Histoire certes : et les précisions de lieu ou de temps sont relativement plus fréquentes que dans le reste des évangiles. Mais histoire du salut, pour éclairer la croix par le dessein salvifique de Dieu : de là, les allusions constantes à l'Ancien Testament, sans qu'il soit nécessaire de citer les textes; de là aussi, la portée christologique des récits, montrant que Jésus, malgré les oppositions et les souffrances, est le Messie.

Cette intention doctrinale inspire le choix des épisodes : on ne rapporte pas tout, on se limite aux faits significatifs. Elle commande aussi la façon de les rapporter, sans souci de l'anecdotique, ni de la dernière précision topographique ou chronologique, sans volonté d'émouvoir ni d'édifier (on aura tôt fait de substituer aux récits évangéliques trop secs une abondante littérature édifiante). L'origine, ou l'utilisation orale des récits, n'a pu qu'accentuer leur schématisme : on ne fixait que les arrêtes du récit. Qu'un exemple suffise : le procès devant le Sanhédrin. Le lieu n'est pas indiqué. Sur le moment, Luc ne s'accorde pas avec Marc. Il est impossible de restituer le détail de la procédure. Les narrateurs n'ont pu la connaître qu'indirectement. Ils se sont limités à l'essentiel, de leur point de vue : outre les faux témoins (et il est difficile de bien situer leur fausseté), une demande solennelle du grand-prêtre, et une réponse de Jésus. Mais cela suffit à fixer le sens du fait. Et ce récit dépouillé constitue le sommet de tout le récit de la Passion : les autorités juives condamnent le Messie.

Paradoxalement, cette sécheresse et l'intention doctrinale du récit garantissent l'historicité des événement. « Les premières communautés ne pouvaient parler que le langage de la foi, pas celui de la chronique... Supposons que nous découvrions aujourd'hui un papyrus qui satisferait toutes les curiosités de l'historien, qui contiendrait un procès-verbal du procès de Jésus, et un compte rendu exact de son exécution : un tel texte serait, dès l'abord, suspect de ne pas venir des plus anciennes communautés, car celles-ci ne s'intéressaient ni à des annales, ni à des procès-verbaux rédigés à l'intention des générations futures » [3].

Par suite, la critique historique risque d'être fort déçue si elle s'épuise dans l'examen des détails extérieurs de temps, de lieu, de procédure. Le véritable problème historique concerne l'interprétation que les témoins ont donnée de la Passion de Jésus : est-elle fidèle au sens que lui conférait Jésus lui-même dès avant sa mort ? En dehors de cette question, à laquelle, de l'avis de critiques compétents, la réponse doit être affirmative, il y a place pour des incertitudes et des hypothèses. Comme nous nous intéressons ici à un problème de chronologie, il est de bonne guerre de renoncer, dès le départ, aux affirmations catégoriques.

2° *Le calendrier des évangiles*

Le récit johannique suit le calendrier légal juif : la Pâque tombait cette année-là un samedi ; Jésus fut crucifié l'après-midi du 14 nisan officiel (XVIII, 28 ; XIX, 14, 31, 42). Cette chronologie supporte une théologie : Jésus, véritable agneau pascal (cf. I, 29, 36 ; XIX, 36 en relation avec Ex., XII, 46), meurt au moment où doivent être immolés au Temple les agneaux de la Pâque.

Dans le *récit actuel* de Marc, il ne doit pas faire de doute que les indications chronologiques se réfèrent de même au calendrier légal. Ainsi, XIV, 1-2 mentionne la Pâque prochaine en fonction des grands-prêtres et des scribes ; XIV, 12 ne laisse pas supposer que les Juifs n'immolaient pas tous l'agneau le même jour, et concerne les Juifs en général, comme VII, 3-4. Ces notations prennent la suite d'autres, qui jalonnent le récit du dernier séjour à Jérusalem presque jour par jour (XI, 12, 20 ; XIV, 1, 12, 17).

Aussi le problème de la conciliation entre Marc et Jean n'est-il pas un faux problème. Dans l'état actuel, les deux séries de textes font difficulté. Longtemps, la plupart des critiques n'ont vu d'autre moyen de la résoudre que d'opter pour l'une ou pour l'autre. Ceux qui optent pour Jean, se sont vus obligés de renoncer à la tradition synoptique du repas pascal. La meilleure explication de cette tradition a été esquissée par le pasteur Theo Preiss : la dernière Cène, prise dans l'ambiance de la Pâque proche, et chargée d'allusions pascales, aurait été facilement colorée en repas pascal proprement dit dans la tradition, et cela aurait poussé Marc à la situer au soir du 14 nisan, selon l'usage commun [4]. Ceux qui optent pour Marc, jugent au contraire que la tradition du repas pascal est plus solide que la chronologie johannique, d'inspiration théologique.

D'autres ont tenté d'ouvrir une voie moyenne : Jésus n'aurait-il pu prendre un vrai repas pascal à une autre date que l'officielle [5] ? Il nous semble que l'analyse des traditions cristallisées en nos textes est très favorable à une solution de ce genre [6]. D'une part, il est difficile d'expliquer la tradition de la dernière Cène comme repas pascal sans la persistance d'un souvenir historique : rien n'en favorisait la naissance, ni dans la pratique eucharistique hebdomadaire détachée de toute allusion

[3] M. Dibelius, *La signification religieuse des récits de la Passion* dans Rev. *Hist. Phil. Rel.* 1933, p. 43-44.

[4] *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal ?* dans *La vie en Christ*, Neuchâtel-Paris, 1951, p. 117 ss.

[5] Soit que l'on fasse appel à un autre calendrier que celui des prêtres de Jérusalem (chez les catholiques, avec des théories différentes, Lagrange et Ricciotti), soit qu'on pense à une Pâque anticipée de sa propre autorité par Jésus, voir note 7 *infra*.

[6] Nous résumons ici une étude parue dans *Lumière et Vie*, 31, févr. 1957, p. 9-48, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*.

pascale, ni dans l'exploitation de la typologie proprement pascale (celle de l'agneau) jamais appliquée à l'Eucharistie. D'autre part, la chronologie de Marc multiplie les difficultés dans le récit du procès, de la crucifixion et de la sépulture de Jésus, qui auraient eu lieu en plein 15 nisan, en pleine fête chômée. Or le cadre chronologique, en l'espèce, se réduit à l'indication de XIV, 12, assez peu juive : « le premier jour des Azymes », et limitée à une vague concordance avec les usages communs juifs : « Quand on immolait l'agneau pascal » (en rigueur de termes, on l'immolait la veille du premier jour des Azymes). On n'a pas de peine à expliquer cette notice, dans un récit étranger au récit primitif de la Passion ; on se souvenait que Jésus avait pris un dernier repas pascal, mais comme la tradition ancienne n'en précisait pas la date, on l'a déduite des habitudes juives, sans souci d'un autre calendrier que le légal.

Jusqu'aux découvertes de Qumrân, l'appel à un autre calendrier ne pouvait malheureusement se fonder sur aucun texte juif précis. Aussi plusieurs auteurs pensaient que Jésus de sa propre autorité, pouvait devancer le repas pascal qu'il tenait à prendre une dernière fois avant de mourir [7]. Les textes de Qumrân ouvrent désormais une nouvelle voie à la recherche, et nous pouvons espérer beaucoup des travaux dont A. Jaubert donne l'exemple. Mais avant d'admettre la possibilité d'un repas pascal au mardi soir, de nouvelles questions se posent. Quelle est notamment la valeur de l'horaire des récits évangéliques ?

3° *L'horaire des récits.*

Si nous admettons, d'après Jean, que Jésus est mort le vendredi 14 nisan, les textes n'obligent-ils pas à placer la dernière Cène le jeudi soir ? Ne rapportent-ils pas les événements dans le cadre d'une nuit et d'un jour ?

La critique historique avance deux difficultés contre ce cadre : comment faire tenir tant d'événements en si peu de temps ? Comment concilier un tel procès avec les règles de la Mishna ?

La critique littéraire des textes devrait précéder. Malheureusement, elle se trouve en présence de problèmes si délicats, qu'elle ne peut faire totalement abstraction de telle ou telle hypothèse historique. Par exemple, Mc.-Mt. semblent parler de deux séances du Sanhédrin, l'une de nuit (Mc., XIV, 53-64), l'autre au matin (XV, 1) : deux faits différents ? ou doublet littéraire ? La seconde hypothèse n'est pas sans attrait. Une séance de nuit est peu vraisemblable, et serait illégale. Luc n'en rapporte qu'une, le matin. Si le récit parallèle en Marc intervient de nuit, ce peut être parce qu'il s'est lié au récit des reniements de Pierre, qui eurent lieu de nuit, ou parce qu'on garde le souvenir confus d'un premier interrogatoire, de nuit, celui que Jean place chez Anne, mais dont on aurait oublié le contenu [8].

La tradition évangélique ne permet donc pas de tabler de façon certaine sur deux séances devant le Sanhédrin. Mais comme nos récits n'ont rien d'un procès-verbal, et n'en postulent aucun à leur source, nous ne pouvons limiter la procédure à ce qu'ils en ont retenu. La *Mishna* peut-elle nous éclairer ? On peut croire qu'en une affaire de cette importance, les autorités juives ont tenu à respecter la légalité ; de fait, jamais les disciples de Jésus ne présenteront comme illégale la condamnation de Jésus. Mais la *Mishna*, compilée vers 200 ap. J.-C., représente-t-elle toujours les usages en vigueur au temps de Jésus ? Ses règles n'étaient-elles pas modifiées par l'obligation de soumettre les causes capitales à l'autorité romaine occupante ? Ainsi la place ne manque pas pour des hypothèses diverses, et les chances de chacune sont parfois délicates à mesurer.

Mais l'horaire des évangiles ne limite-t-il pas le champ des hypothèses ? Il faut tout d'abord admettre que celui de Marc semble difficile à tenir. Après l'arrestation de Jésus, il distingue le lever du jour, la 3ᵉ, la 6ᵉ, puis la 9ᵉ heure, enfin le soir (XV, 1, 25, 33, 34, 42). Il faudrait placer avant 9 h. du matin, une séance du Sanhédrin, le procès devant Pilate, les outrages, le chemin de croix. Le schématisme de ses données, et le fait d'avoir repoussé dans la nuit le récit le plus long de la séance devant le Sanhédrin, peuvent sauver les apparences. Mais voici que Luc, avec des préoccupations d'historien, recueille des renseignements qui n'intéressaient pas le récit primitif, et le complète d'épisodes nouveaux, notamment la comparution devant Hérode. L'invraisemblance du cadre éclate. Luc l'a-t-il senti, qui n'a pas retenu la donnée de Marc sur la 3ᵉ heure et ne précise pas le moment de la crucifixion ? Il ne suffit pas d'interpréter de façon large « la 3ᵉ heure », comme désignant tout le temps compris entre 9 h. et midi, pour rejoindre ainsi la 6ᵉ heure vers laquelle Jean situe la sentence de Pilate. Non seulement des variantes soutiennent, en Jo., XIX, 14, la leçon « à la 3ᵉ heure ». Mais il faut expliquer l'origine de la donnée de Marc. Elle pourrait être d'origine liturgique. Les 3ᵉ, 6ᵉ et 9ᵉ heures sont les moments traditionnels de la prière (cf. Act., II, 1, 15 ; X, 9 ; III, 1). Et on peut se demander si l'horaire de Marc ne reflète pas quelque célébration chrétienne de la Pâque les 14 et 15 nisan, conformément au calendrier légal. Dans cette hypothèse, il faudrait donc compter avec une adaptation liturgique d'un récit primitivement moins précis dans son horaire.

L'horaire de Jean est beaucoup moins strict. Il concentre toute notre attention sur un grand débat autour de la royauté de Jésus, et limite presque son récit du procès à la comparution devant Pilate. Il note le moment où « les Juifs » prononcent leur choix entre César et leur Roi : « C'était la Préparation de Pâque, vers la 6ᵉ heure » (XIX, 14).

L'indication paraît bien vouloir suggérer une coïncidence, mais cette fois avec l'horaire de la préparation pascale juive. Si l'on admet la leçon « vers la 6ᵉ heure », ce peut être l'heure où l'on

[7] Joüon, *L'Evangile de N.-S. J.-C.*, Paris, 1930, p. 432 ; Schniewind, *Das Evangelium Markus*, Göttingen 1949, p. 180 ; Rengstorf, *Das Evangelium Lukas*, Göttingen 1952, p. 240.

[8] Le R. P. Benoît le pense ; voir sur tous ces problèmes ses études publiées dans la *Vie Intellectuelle*, 15 avril 1940, *Le procès de Jésus*, p. 59-64, et dans *Biblica et Orientalia R. P. Voste dedicata* ; dans *Angelicum*, 1943, p. 143-165, *Jésus devant le Sanhédrin*.

devait exclure des maisons tout ce qui est fermenté, ou celle où l'on commençait à acheminer vers le Temple les agneaux à immoler dans l'après-midi. Ici encore, l'horaire n'est pas celui d'un procès-verbal.

D'autre part, sommes-nous bien le jour qui suivit la dernière Cène et l'arrestation de Jésus ? La Cène était fixée simplement « avant la fête de Pâque » (XIII, 1). L'arrestation a suivi, dans la nuit, et la comparution devant Anne. Après quoi, Jean a mentionné le transfert devant Caïphe, mais sans rapporter le procès devant les autorités juives auquel se sont intéressés les Synoptiques. Il a passé aussitôt au procès devant Pilate, en notant « c'était le matin » (XVIII, 28). Etait-ce le matin immédiatement suivant ? Le raccourci comble un vide que les récits ne nous laissent aucun moyen de mesurer.

Pour conclure, le cadre d'une nuit et un jour de nos récits peut être affecté d'une certaine relativité. Le récit primitif, court et schématique, ne s'en préoccupait sans doute pas. La liturgie chrétienne naissante a pu aider à le préciser. Et les blocages opérés dans un récit volontairement centré sur la signification religieuse des faits, ne sont sans doute pas étrangers à l'impression du lecteur actuel, d'un procès précipité.

4° *Après deux jours, c'était la Pâque et Azymes*

Il reste une donnée chronologique qui semble faire partie du récit primitif de la Passion : « Après deux jours, c'était la Pâque et les Azymes » (Mc., XIV, 1). En référence aux événements qui suivent, et non à ceux qui précèdent comme les indications de XI, 12 et 20, cette notice convient au début d'un récit indépendant, non encore inséré dans son contexte actuel en Marc. Il paraît normal de la rapporter à la Pâque légale : les grands-prêtres et les scribes décident de faire arrêter Jésus avant la Fête, la leur évidemment. Mais la formule « après deux jours » signifie-t-elle le lendemain soir (comp. Mc., VIII, 31 « après trois jours », qui peut signifier « le troisième jour »), ou le surlendemain soir en comptant deux jours complets ? Dans cette seconde hypothèse, nous serions le 12 nisan, ce qui laisserait la possibilité de respecter la règle de la *Mishna*. Mais si nous suivons Jean et plaçons la Pâque au vendredi soir, nous serions le mercredi. Pour rejoindre le mardi, il faudrait accepter de placer la Pâque le jeudi soir, d'après Mc, XIV, 12, dont on a vu la fragilité. Ou admettre que le récit primitif parlait de la Pâque du calendrier ancien adopté par Jésus, et non de la Pâque légale, ce qui, nous venons de le dire, ne semble pas dans la ligne du texte. Il y a là une réelle difficulté [9].

5° *Jésus et les usages de la communauté de Qumrân.*

Supposons cette difficulté résolue. Peut-on raisonnablement penser que Jésus ait pu adopter, pour son dernier repas pascal, le calendrier de Qumrân ?

a) Une comparaison entre la dernière Cène et les repas sacrés pratiqués à Qumrân, suggère que la communauté de l'Alliance n'était pas un cas absolument isolé dans le judaïsme, mais était portée par un courant avec lequel Jésus put avoir bien des contacts. A la dernière Cène, comme à Qumrân, il y a bénédiction sur le pain et sur le vin. Ici, c'est le prêtre qui préside ; là, Jésus annonce et anticipe l'offrande sacrificielle de sa propre vie. Dans les deux cas, il y a attente du festin messianique de la fin des temps, et la pensée de l'Alliance domine. Le sens donné par Jésus à son repas sacré : « Ceci est mon Corps... Ceci est mon Sang... », n'a rien de comparable à Qumrân, mais la forme extérieure du repas présente bien des analogies des deux côtés. De plus, si Jésus a pris un repas pascal à une autre date que celle du sacerdoce du Temple, une autre analogie pourrait exister avec ce que nous pouvons supposer d'un repas pascal à Qumrân : l'absence d'agneau [1]. Sur le fond de ces analogies, qu'il y ait aussi une parenté de calendrier, ne saurait apparaître comme inouï.

b) Le problème n'est pas résolu pour autant. Jésus est trop différent des sectaires de Qumrân pour que l'adoption de leur calendrier aille de soi. Mais d'une part, ce calendrier n'était peut-être pas exclusivement le leur. S'il est d'origine ancienne, il a pu être conservé, au moins en partie dans certains milieux. La prépondérance des mercredis et vendredis notamment a pu survivre, même avec des accommodements avec le calendrier légal. Il reste toutefois que nous ne sommes pas renseignés sur la diffusion et les transformations possibles du vieux calendrier.

En tout cas, si Jésus a suivi un autre calendrier que l'officiel, il ne dut pas en faire une question de principe, comme c'était le cas à Qumrân. S. Jean nous le montre venant à Jérusalem pour les grandes fêtes, et se mêlant à la foule au Temple. Il le montre aussi se substituant au culte du Temple et en accomplissant en lui-même les valeurs profondes. Rien d'un attachement à un système cultuel plus ancien, ni d'une opposition de principe contre le culte sacrificiel de Jérusalem (cf. Mt., v, 23 s.). Son attitude est faite d'une liberté souveraine.

* *

Concluons. Relever les incertitudes qui entourent l'hypothèse proposée par A. Jaubert, ce n'est pas en contester l'intérêt. La convergence d'une tradition chrétienne, d'un calendrier juif qui a pu laisser des survivances dans le christianisme, et d'indications tirées des récits évangéliques, lui apporte un appui sérieux. Elle indique certainement une voie féconde pour la recherche. Une connaissance meilleure du ou des calendriers juifs à l'époque de Jésus, ne peut que profiter à la connaissance des évangiles.

[9] En *Biblica* 1955, p. 408 ss, le R. P. Vogt référait Mc, XIV, I à la Pâque officielle et plaçait le mardi matin la décision des prêtres et des scribes d'arrêter Jésus. En *Christus* n° 11, p. 417, il la situe le samedi ou le dimanche et rapporte l'indication chronologique à la Pâque de Jésus ; « la démarche de Judas auprès des prêtres se situerait bien le dimanche ».

[1] Cf. *Lumière et Vie*, n° 31, p. 39-40.

Pour l'instant, bien des points d'interrogation demeurent. Plusieurs pièces de l'hypothèse sont encore en laboratoire. Trop de problèmes se posent à la fois sous un jour nouveau. Que la vulgarisation ne précède donc pas la recherche ! Le plus grand mérite de M^lle^ Jaubert est de faire penser et travailler.

J. DELORME.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Pouvoir d'un curé démissionnaire pour assister à un mariage

Q. — Les paroisses et annexes d'un curé malade sont réparties provisoirement entre les curés les plus proches. Le nouveau curé d'une des annexes établit le dossier de deux futurs. Le jour du mariage, le curé malade dont la démission était dans l'air, se présente. Son remplaçant lui demande s'il vient pour faire le mariage, mais lui fait remarquer qu'on parle de sa démission. Le curé malade répond : « Oui, il paraît qu'on en parle ! » Le remplaçant croyant que l'ancien curé n'a pas encore démissionné, reste à la sacristie et se prépare à la grand'messe tandis que le curé malade fait le mariage. Or il avait démissionné depuis 15 jours. C'eût été facile de le dire, et le remplaçant lui aurait répondu : « Je vous délègue ! »... A l'évêché on a demandé une *sanatio in radice*.

Quid ad casum ?

R. — Depuis la réponse de la Commission d'interprétation du Code du 26 mars 1952, aucun doute n'est plus possible dans le cas présent : le mariage est certainement valide par application du can. 209, concernant l'erreur commune dans l'assistance au mariage. Même en dehors de cette interprétation, ce mariage devrait sans doute, comme nous le préciserons, être considéré comme valide. Mais il nous semble utile de saisir cette occasion pour rappeler l'importance d'un texte sur lequel l'attention de nos lecteurs de l'*Ami* n'a pas encore été attirée.

La réponse de la Commission d'Interprétation du Code (C.I.C) du 26 mars 1952 au sujet du canon 209

En voici le texte publié dans les *A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 496 : « An prescriptum can. 209 applicandum sit in casu sacerdotis, qui, delegatione carens, matrimonio assistit. » — R. *Affirmative*.

La plupart des canonistes admettaient que si le curé putatif bénéficie de la juridiction suppléée dans le cas où il assiste sans juridiction à un mariage, il n'en va pas de même du prêtre qui assiste sans délégation valable : par exemple un professeur, un curé hors de son territoire, un vicaire dans les mêmes conditions, bref le prêtre ami de la famille qui vient bénir un mariage là où il n'a manifestement aucune juridiction et qui a besoin de délégation pour assister validement au mariage. La raison donnée par les défenseurs de cette opinion concernant le prêtre sans délégation était facile à comprendre : en cas d'erreur commune, l'Eglise supplée la juridiction « pour l'utilité publique » ou « pour le bien commun » ; or si l'on conçoit facilement que le bien commun soit engagé dans le cas du curé putatif, puisque de nombreux paroissiens peuvent être appelés à recourir à sa juridiction présumée ou putative (même si de fait il ne l'exerçait que dans un seul cas), il n'en va plus du tout de même quand il s'agit du prêtre qui vient pour bénir un seul mariage, par exemple l'ami des époux ; même si tout le monde se trompe sur l'existence de sa juridiction *in casu*, l'acte qu'il pose n'intéresse qu'un cas particulier et ne peut nuire, pensait-on, à la communauté, même en puissance ; il ne peut donc bénéficier de la juridiction suppléée, puisqu'il n'engage pas « l'utilité publique ». Ainsi raisonnaient la plupart des canonistes avec beaucoup de vraisemblance.

La réponse de la C.I.C. fait appel à une autre notion de l'utilité publique qui n'est d'ailleurs pas sans fondement dans la tradition juridique de l'Eglise, ainsi que l'avait déjà établi une étude de Wilches [1] : l'utilité commune est intéressée non seulement quand il s'agit d'une personne appelée à poser une série d'actes en faveur d'une communauté — actes qui seraient nuls sans juridiction suppléée : ex. le curé putatif, le confesseur prévu pour entendre les confessions à l'occasion d'une fête — ; mais encore quand une personne qui n'a qu'un acte à poser, se trouve dans une situation qui risque de se renouveler pour d'autres dans des conditions telles que prudemment — et fréquemment — la communauté serait induite en erreur et en conséquence subirait du dommage. Ainsi, selon une décrétale d'Innocent XI, l'acte d'un juge frappé d'excommunication occulte serait tenu pour valide à raison de l'erreur commune : non point parce qu'il est appelé à prononcer d'autres sentences nulles autrement, mais parce qu'il se trouve dans une situation qui peut se renouveler pour d'autres et qu'il convient « pour l'utilité commune » que dans chacun de ces cas, la sentence prononcée soit considérée comme ferme. Comme l'écrit Wilches, il existe autant de raisons de suppléer la juridiction pour erreur commune « de mille personnes déléguées chacune pour une cause que d'une personne déléguée pour mille causes » si la raison d'invalidité de la délégation est la même et semblable le fondement de l'erreur commune.

En d'autres termes, le fondement de l'erreur commune étant supposé exister, l'utilité publique est aussi intéressée à ce que soit suppléée la juridiction dans le cas d'absence de délégation du prêtre assistant que dans le cas du curé putatif : dans la vie courante, en effet, la première hypothèse se vérifiera en moyenne aussi souvent que la seconde. C'est en tout cas, la solution qui a été prise par la C.I.C. par la réponse citée, élargissant ainsi la notion couramment admise d'utilité publique.

Quel sera le fait qui fondera l'erreur commune ? La C.I.C. ne le dit pas. Mais le seul fait que le prêtre assiste au mariage officiellement, au vu et su du curé, est de soi suffisant pour provoquer

[1] Wilches. *De errore communi*. Rome, 1940.

de la part des fidèles un jugement prudent, bien qu'erroné, qu'il a la juridiction. Citons le Père Delchard [2] :

« Il ne faut pas oublier que l'erreur commune se vérifie ici parce que le prêtre assiste *publiquement* à l'échange des consentements. Qu'il y ait eu délégation effective, acte juridique déjà public en soi, *ou non*, le prêtre est dans tous les cas dans l'exercice apparent d'une délégation tel que communément il sera tenu, et cela prudemment d'ailleurs, comme vrai témoin qualifié et autorisé du mariage, ce mariage serait-il unique. » (C'est nous qui soulignons).

Application

La solution au cas proposé par notre correspondant ne saurait donc plus guère soulever de difficulté. 1° En effet, le curé démissionnaire dont la démission n'est pas connue (nous le supposons du moins d'après l'énoncé du cas — nous supposons également que sa démission a été acceptée, sinon il resterait curé en titre et la question n'aurait pas lieu d'être) est aux yeux de ses paroissiens le vrai curé de la paroisse : l'erreur commune se vérifie sans contestation, puisqu'il est curé putatif et le mariage est valide par suppléance de la juridiction.

2° Si sa démission était connue, la suppléance de juridiction jouerait également en vertu de la réponse de la C.I.C. que nous venons d'exposer ; il n'y a plus actuellement de discussion possible à ce sujet. Les assistants étaient en droit de penser que puisqu'il assistait comme témoin qualifié au mariage, il avait tous les pouvoirs nécessaires.

Conclusion

La réponse de la C.I.C. tranchera donc bien des hésitations. La question d'*invalidité* d'un mariage pour défaut de juridiction ne se posera plus guère. Notons cependant que la question de la *licéité* restera soumise au principe général et qu'il faudra toujours « une juste cause » pour user licitement de la juridiction suppléée en vertu de l'erreur commune (voir à ce sujet les excellentes précisions données dans l'*Ami* du 12 janvier 1950, p. 23 et 24).

* *

Précisons que ce n'est pas tout prêtre qui assiste à un mariage, même en public, qui est prudemment supposé à bon droit avoir la délégation nécessaire, mais celui qui est censé le faire avec l'accord du curé : par exemple en sa présence ou au moins à sa connaissance. C'est là le fait qui fonde l'erreur commune. Mais si quelqu'un venait à remplacer *ex abrupto* le curé subitement décédé par exemple au début de la cérémonie, il ne pourrait pas être réputé avoir la délégation et l'erreur des fidèles qui en jugeraient ainsi ne serait pas prudente ; elle ne proviendrait que de l'ignorance et ne suffirait pas à fonder l'erreur commune. C'est en ce sens que nous croyons devoir interpréter le texte cité du P. Delchard, d'accord en cela avec Martin (*Le mariage*, Ed. 1955).

F. Clavequin.

[2] *N. R. Th.*, déc. 1952, p. 1090.

Egoïsme et devoir de fécondité

Q. — Dans le nouveau Rituel latin-français (n° 74, 2e édition) j'ai eu la surprise de lire sous le titre VI « Exhortations à l'usage des Prêtres pour le mariage » à la p. 175, ce qui suit : — « L'amour conjugal, enfin, ne se confond pas avec un égoïsme à deux ; il s'achève et se couronne dans les enfants, — enfants que vous accepterez et que vous élèverez selon les lois chrétiennes ».

Jusqu'ici parfait, mais voici ce qui me chiffonne : — « Ces lois chrétiennes ne permettent jamais de refuser l'enfant *pour des motifs d'égoïsme et de prudence trop humaine* » (c'est moi qui souligne évidemment).

Cette dernière phrase me paraît plus qu'ambiguë et ne pas refléter sur le sujet, toute la rigueur de la doctrine de l'Eglise. Elle laisserait entendre qu'il existe des motifs pas trop teintés d'égoïsme, inspirés par une prudence pas trop humaine (il serait si facile d'en trouver !) qui pourraient légitimer le refus de l'enfant. Avouez qu'on est loin de l'intransigeance de la morale catholique en la matière et si clairement rappelée par « *Casti Connubii* ». S'agit-il de refuser l'enfant par le moyen de la continence ? La phrase alors n'a pas de sens puisque les « lois chrétiennes » permettent toujours aux époux de garder la continence d'un commun accord...

Il me paraît regrettable qu'un livre aussi officiel que le rituel laisse passer une phrase qui est, à tout le moins, malsonnante.

R. — Voilà une question qui dénote une lecture attentive du texte du rituel, et un louable souci d'orthodoxie. On nous permettra, avant de porter un jugement, de comprendre le texte à la lumière de la doctrine de l'Eglise sur la morale conjugale.

1° *Rappel de la doctrine en la matière*

Un article de l'*Ami* s'est efforcé de préciser l'enseignement sur ce sujet : on pourra s'y reporter [1]. Soulignons seulement quelques points, sans prétendre être complets.

1° Les relations conjugales, si elles constituent un aliment de l'amour des époux, et pour cela même, doivent s'intégrer dans une authentique charité orientée vers l'enfant et vers le Corps mystique du Christ. Elles doivent donc d'abord respecter le processus naturel sans que rien vienne en interrompre artificiellement la fécondité possible : il n'est donc pas interdit sous ce rapport, d'utiliser les périodes naturelles d'infécondité.

2° De plus, les époux librement engagés dans les liens du mariage sont tenus, de par leur état, d'une *obligation positive de fécondité* — nous pensons l'avoir suffisamment démontré ; ils doivent en conséquence accepter tous les enfants qu'il leur est, selon leur jugement prudent, fondé sur la foi et la confiance en la Providence, possible d'élever convenablement, compte tenu de toutes les circonstances concrètes de leur vie : ils seraient donc en faute, de soi grave, si, tout en respectant la loi de chasteté définie plus haut, ils se soustrayaient par égoïsme ou manque de générosité à la loi de fécondité, par exemple par un usage intentionnellement exclusif des périodes d'infécondité. « S'il n'y a pas, écrit Pie XII, d'après un jugement raisonnable et juste, de semblables graves raisons, soit personnelles, soit découlant des circonstances

[1] *Ami*, 14 juin 1956, p. 384 sq.

extérieures, la volonté chez les époux d'éviter habituellement la fécondité de leur union, tout en continuant à satisfaire pleinement leur sensualité, ne peut venir que d'une fausse appréciation de la vie et de motifs étrangers aux règles de la saine morale »[2].

3° Ajoutons enfin, pour être complets, que la recherche de la jouissance dans l'acte conjugal doit, pour des raisons « de dignité humaine », être soumise non seulement dans sa substance, mais encore dans les circonstances de l'action, « aux limites d'une juste modération ». Il s'agit en somme d'estimer à sa juste valeur la jouissance charnelle et de la mettre à sa place dans la hiérarchie des valeurs conjugales sans céder à « cet hédonisme anti-chrétien » dénoncé par Pie XII et dont les « vagues incessantes... envahissent le monde et menacent de submerger dans la marée croissante des pensées, des désirs et des actes toute la vie conjugale ». Et Pie XII conclut : « la gravité et la sainteté de la loi morale chrétienne n'admettent pas une satisfaction effrénée de l'instinct sexuel ni cette tendance exclusive au plaisir et à la jouissance : elle ne permet pas à l'homme raisonnable de se laisser dominer jusqu'à tel point, ni en ce qui regarde la substance, ni en ce qui concerne les circonstances de l'acte. »

Telles sont, pensons-nous, les trois principes fondamentaux des relations conjugales : loi de « chasteté », loi de fécondité, loi de modération qui n'est qu'une précision de la chasteté.

2° *Sens du texte du rituel*

Que signifie donc le texte incriminé par notre correspondant ? Il condamne l'égoïsme à deux ; il demande de ne pas refuser l'enfant « pour des motifs d'égoïsme ou de prudence trop humaine » ; et dans l'allocution suivante : « ne pas refuser l'enfant par égoïsme ou par une soi-disant prudence qui serait un manque de confiance envers la Providence ». Le mot « égoïsme » vise donc ici manifestement d'abord toute fraude dans l'acte conjugal, puisqu'il s'agirait d'une recherche de jouissance sans les charges qui y sont naturellement annexées. Est également réprouvé par ce mot et « par une prudence trop humaine », le recours exclusif et intentionnel à la méthode Ogino quand existe le devoir d'avoir des enfants : ce serait, en effet, un refus fondé « sur un égoïsme à deux » ou sur un manque de confiance en Dieu. Il ne peut y avoir de doute que telle est bien l'intention du rédacteur du texte, si nous nous référons à l'ensemble de la doctrine de l'Eglise en la matière.

3° *Faut-il donc modifier le texte ?*

Mais, dit-on, les fiancés distraits et peu au courant de la doctrine, ne percevront pas toute la signification des mots employés et risqueront de les mal interpréter. Certes, cela présenterait une certaine gravité s'ils pouvaient de ces seuls mots conclure que la doctrine de l'Eglise est changée sur ce point. Mais qui est tant soit peu instruit — et il a dû l'être par l'instruction préparatoire au mariage au moins — saura percevoir la signification du mot « égoïsme ». Il pourra même entendre qu'il existe une loi de fécondité positive et qu'il ne doit pas se guider dans l'acceptation ou le refus de nouveaux enfants, par un jugement trop intéressé ou à trop courte vue.

Est-ce trop peu précis ? Mais sans doute le moment de l'allocution de mariage ne convient pas à un rappel détaillé de règles de la morale chrétienne. Ce n'est ni le lieu ni le temps de faire de la casuistique, mais plutôt d'indiquer, comme le fait le rituel, la signification du sacrement. Et il nous semble, au contraire, que le Rituel a su, avec beaucoup de discrétion, dire l'essentiel en peu de mots. Car, si l'on veut bien l'entendre, le refus de l'égoïsme dans un amour orienté vers l'autre et vers l'enfant, peut conduire assez loin...

F. C.

Au sujet des obsèques de divorcés

Q. — Jusqu'à présent on n'accorde pas la sépulture ecclésiastique à des divorcés qui n'ont pas donné le « *aliquod signum pœnitentiæ* » exigé par le canon 1240.

Depuis un certain temps cependant, des prêtres accordent cette sépulture aux divorcés, remariés (ou pas), décédés subitement, lorsque ces divorcés ont été fidèles à la messe dominicale. Ils jugent que l'assistance à la messe du dimanche peut être regardée comme le signe de pénitence requis, et ils s'appuient, disent-ils, sur la manière d'agir de plusieurs Ordinaires qui, paraît-il accordent facilement la sépulture ecclésiastique dans ce cas : mort subite, assistance à la messe...

Cette interprétation devient, en certains lieux, l'occasion d'incidents pénibles. Les fidèles disent qu'on peut donc « vivre chrétiennement » et « mourir chrétiennement » quoiqu'étant divorcé ; ils font des comparaisons entre les opinions diverses des curés, et beaucoup (même parmi les curés) n'y comprennent plus rien...

Je peux deviner les incidents qui m'attendent, car je n'ai pas moins de six couples de divorcés remariés, qui assistent dévotement à la messe dominicale. S'ils mouraient subitement ! ! .!

Je me permets donc de vous demander des lumières sur ce point précis : pour des divorcés, remariés ou pas, morts subitement sans aucun signe de pénitence, mais ayant toujours assisté à la messe du dimanche, est-ce que cette assistance à la messe peut être considérée comme l'*aliquod signum pœnitentiæ* requis par le Droit Canon, et ainsi permettre la sépulture ecclésiastique ?

R. — L'*Ami* a exposé récemment les principes concernant l'administration des sacrements et la concession de la sépulture ecclésiastique aux divorcés et aux divorcés remariés. Nous renvoyons le lecteur à cette étude[1]. Il ne s'agit ici que de préciser ce que l'on doit entendre par « *aliquod signum pœnitentiæ* » du can. 1240, et d'en faire l'application au cas présent.

Principe. — Un signe de repentir ou de pénitence est un geste quelconque qui traduit extérieurement le repentir intérieur : il doit donc comporter le désaveu du passé et le ferme propos pour l'avenir. Quand il s'agit d'un pécheur public qui a donné du scandale, le désaveu doit être en quelque manière public. L'idéal serait qu'il comportât

[2] Pie XII. *Disc. aux Sages-Femmes* (29 oct. 1954). Les autres textes entre guillemets sont extraits du même discours.

[1] *Ami*, 26 juillet 1956, p. 475-477.

formellement ce désaveu et ce ferme propos ; mais l'Eglise veut bien, par miséricorde et bienveillance se contenter en cas d'urgence d'un signe quelconque qui puisse avoir cette signification : ainsi la simple demande du prêtre par le mourant est considérée par les canonistes comme un signe suffisant, puisqu'elle permet de supposer que le mourant, bien disposé, est décidé de rentrer en grâce avec Dieu et à faire le nécessaire pour cela, s'il en a le temps.

Que penser du fait de l'assistance régulière à la messe par les divorcés remariés ? Est-ce un signe de repentir suffisant de soi ? Nullement. C'est de soi un acte de culte qui reste obligatoire pour eux : « Ces chrétiens, observe le *Directoire* de pastorale des sacrements, qui sont des pécheurs publics, mais non des excommuniés, restent soumis aux lois de l'Eglise, notamment à l'égard de l'observance du dimanche ». Leur participation au sacrifice de la messe comportera bien un aveu de culpabilité, mais ce n'est pas un repentir efficace, puisqu'il s'accompagne de la persévérance dans l'état de péché, et encore moins un désaveu public du scandale donné.

Mais, dira-t-on, on est sûr qu'ils sont disposés à mourir en grâce avec Dieu et que s'ils en avaient le temps, ils ne manqueraient pas de faire le nécessaire. On peut l'espérer et il faut aussi espérer que Dieu leur donnera au dernier moment la grâce d'un repentir sincère et efficace qui pourra assurer le salut de leur âme. Il n'en reste pas moins que le scandale public n'est pas réparé, et qu'il faut continuer à les considérer comme pécheurs publics, s'ils n'ont pas effectivement donné d'autres signes de repentir. L'Eglise ne peut se contenter au for externe d'une pure présomption ou volonté interprétative de ce « qui aurait été fait, si le temps leur en avait été donné. »

On insistera peut-être : c'est alors affaire purement de chance, et on ne peut sanctionner quelqu'un parce qu'il n'a pas eu la chance de « se reconnaître au dernier moment ». — En fait l'Eglise se comporte avec la plus grande miséricorde en se contentant de « signes de repentir », mais elle ne peut taire les exigences de la morale objective ni demander moins que ce minimum qui consiste en un désaveu public du péché public. Si aucun signe n'en a pu être obtenu, la faute n'en est point à elle, mais aux intéressés. Où en irait-on s'il fallait désormais se contenter d'un repentir présumé ? Tout chrétien étant présumé décidé de mourir en grâce avec Dieu et d'accepter cette « assurance sans charges correspondantes », c'en serait bientôt fini de la reconnaissance publique dans l'Eglise d'une morale objective en ce domaine.

Nous ignorons si telle est la manière d'agir de plusieurs Ordinaires : mais nous nous étonnons que cette interprétation puisse trouver quelque créance parmi le clergé.

Applications. — 1° *Pour les divorcés remariés,* aucune hésitation n'est possible. Ils sont — dans la mesure où leur situation est connue comme telle — pécheurs publics. Si fidèles qu'ils aient pu être à l'assistance à la messe dominicale durant leur vie, ils ne peuvent bénéficier des honneurs de la sépulture ecclésiastique s'ils n'ont pas donné avant leur mort « quelque signe de repentir ».

2° *Pour les divorcés non remariés,* la situation est un peu différente. Notons, en effet, que la sépulture est refusée d'après le canon 1240 « aux pécheurs publics et manifestes », c'est-à-dire qui se sont rendus notoirement coupables d'un délit grave en lui-même ou à raison du scandale. Or il nous semble que souvent la notoriété du délit n'existera pas — soit parce que le divorcé a subi le divorce (alors il n'y a même pas de délit, mais une situation déjà suffisamment douloureuse par elle-même) — soit parce que de bonne foi le conjoint a demandé le divorce au lieu de la simple séparation dans les cas où l'Eglise la tolère (et le seul fait du non-remariage pendant un temps prolongé peut accréditer cette opinion dans le public) — soit enfin parce que le délit, déjà ancien, a été totalement oublié et que la conduite de l'intéressé prouve bien que, en demandant le divorce, son intention n'avait pas été de rompre le lien matrimonial au mépris de la loi de l'Eglise. Ce n'est que quand le scandale est notoire que l'on refusera la sépulture ecclésiastique à un divorcé non remarié : par exemple quand il abandonne une femme chargée d'enfants pour mener une scandaleuse vie de débauche. En cas de doute, on recourra à l'Ordinaire. F. C.

Enfants en mariage franco-musulman

Q. — L'*Ami du Clergé* du 17 janvier donne une étude intéressante sur le mariage mixte franco-musulman. Vous serait-il possible de me donner quelques renseignements complémentaires en ce qui concerne les enfants nés de ces mariages ?

1° Le mari est musulman et la femme catholique. Même si le mari y consent, est-il prudent de faire baptiser les enfants ?

2° Il y a eu divorce. La mère peut-elle profiter de cette situation pour faire baptiser ses enfants qui normalement ne l'auraient pas été ?

3° Il y a séparation de fait. Est-il prudent de faire baptiser les enfants. N'est-il pas à craindre que le mari n'exerce un droit de reprise sur eux ?

4° Les solutions données sont-elles les mêmes pour un musulman algérien, tunisien, marocain ?

R. — 1° Il ne faut pas oublier qu'en l'occurrence le mariage est un mariage mixte, et que le mariage *religieux* mixte ne peut être accordé par l'Eglise avec demande de dispense pour la disparité de culte et autorisation de l'Evêché, qu'après des engagements précis. « Il faut une promesse *écrite* du conjoint non catholique... Une promesse *écrite* des deux conjoints que toute leur descendance à venir sera baptisée et élevée dans la religion catholique... La certitude morale de l'exécution de la promesse. » (*Ami,* loc. cit., p. 44).

Nous ajoutions : « En conclusion : être très prudent, prendre son temps, étudier le contexte social et privé. »

On pourrait ajouter encore : Il faudrait que le curé de la paroisse où le mariage mixte a été célébré, ou bien celui du lieu où le couple s'est établi, ne traite pas ce foyer comme un foyer excommunié ; qu'il ait avec lui des relations basées

sur une grande charité chrétienne, faite de bienveillance, de politesse et de courtoisie, etc...

Donc *en droit* les enfants doivent être baptisés.

2° Puisqu'il s'agit d'un mariage mixte ayant été contracté selon les règles posées par l'Eglise, les enfants *normalement* auraient dû être baptisés. La demande suppose que si les enfants ne l'ont pas été, c'est parce que le conjoint musulman, en violation de sa promesse, a empêché que les enfants deviennent chrétiens ; dans ce cas, l'épouse ayant retrouvé sa liberté *doit* (obligation de conscience) faire baptiser ses enfants et leur donner une éducation chrétienne.

3° Je pense que notre correspondant s'est mal exprimé. Veut-il dire : simple séparation de fait, parce que chacun est parti de son côté ? ou bien suppose-t-il qu'un jugement de séparation de corps et biens est intervenu ?

Dans le premier cas, il nous semble qu'il faudrait les faire baptiser et profiter de ce temps de liberté pour les instruire dans la religion chrétienne. Mais il faudrait faire comprendre à l'épouse chrétienne que son devoir serait de régulariser sa situation au point de vue civil, pour empêcher que le mari n'exerce un droit éventuel de reprise. Dans le second cas, un jugement ayant été prononcé de séparation de corps et biens, ni l'épouse, ni les *enfants* n'ont le *statut* personnel musulman, mais ils suivent obligatoirement les règles du Code civil français. Les enfants seront alors confiés nécessairement à la mère ; le père n'a aucun droit de reprise et la mère doit faire baptiser et élever chrétiennement les enfants. (On suppose, évidemment, que la mère n'est pas une mère *indigne*). L'époux d'ailleurs, s'est déjà mis dans un tort en violant la condition première, posée par écrit, lors du mariage religieux.

4° Ces solutions sont exactement les mêmes quelle que soit la nationalité du musulman en cause. A. VINCENT.

Origine du mot « Dieu »

Q. — Quelle est l'origine du mot : Dieu ?

R. — L'explication étymologique du mot Dieu se trouve dans deux ouvrages d'une très haute valeur scientifique. E. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes.* Paris, Klincksieck, 3^e^ édition, R. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots.* Paris, Klincksieck.

Pour bien comprendre la valeur de la réponse à la question posée, il convient de se rappeler que nous sommes des Indo-Européens. A l'époque préhistorique, c'est-à-dire dans une antiquité bien reculée, dont on ne saurait fixer la date, des populations que l'on est convenu d'appeler indo-européennes, habitaient les plaines du sud de la Russie. Elles parlaient une langue commune qu'il nous est impossible de reconstituer, mais dont nous connaissons cependant quelques éléments du vocabulaire. Elles avaient d'immenses troupeaux et se livraient à un début d'agriculture. A diverses époques des tribus se détachaient du tronc primitif, elles essaimaient et se dispersaient au loin. Un rameau est parti aux Indes refouler les autochtones dravidiens. Il apportait avec lui le sanscrit qui se parle encore aujourd'hui. Un autre rameau est descendu vers la Perse. Il vaudrait peut-être mieux dire en Iran, parce que, en plus des Persans proprement dits, la population comprend des Afghans, des Mèdes, des Arméniens, etc... Franchissant le Danube et piquant vers le sud jusqu'en Crète et en Asie Mineure, ces Indo-Européens que sont les Grecs ont fondé Mycènes et la civilisation grecque. D'autres ont remonté la vallée du Danube. Certains ont appuyé sur la gauche et sont devenus les Romains, tandis que les derniers, après s'être arrêtés quelque temps en Germanie sont devenus les Gaulois et les Celtes qui ont poussé jusqu'en Irlande.

Avant de parvenir au stade de l'animisme, on peut conjecturer que tous ces peuples adoraient primitivement un Dieu suprême et unique qu'ils appelaient le Dieu du Ciel. Dans tous les dialectes il porte le même nom tiré d'une racine *Djeu*.

Nous aurons donc en grec Ζεὺς, mais en laconien et en béolien on retrouve la forme Δεὺς, qui, par conjecture, nous ramène à un primitif Δίηυς. Nous voici alors dans le sanscrit qui a conservé encore aujourd'hui *dyauh*, le ciel, et le dieu du ciel ; *diêus*, le ciel et le jour lumineux ; *devas*, le dieu, qui se retrouve dans l'ancien latin *deivos* le dieu, *deiva*, la déesse, etc... Suivant que l'on considérait le ciel lumineux comme divinisé ou inanimé, on disait *Deivos, Deus, Deiva* ou *deivom* et *dies*, le jour.

Juppiter, qui existe aussi sous la forme *Diespiter* n'est donc pas autre chose que le dieu du jour lumineux et le Dieu suprême du monde, mais il existe aussi en sanscrit sous la forme *Dyauh* avec l'apposition de *pita* ou *pitar* pour indiquer un rôle de chef de famille. (Jup, pater ou piter).

On pourrait continuer les comparaisons avec les langues indo-européennes du Nord-Ouest et de l'Ouest. Nous retrouverions toujours la même racine avec le même sens.

En résumé, notre mot *Dieu* est issu phonétiquement du mot latin *deus* qui nous fait remonter à des formes plus anciennes *dei*(*v*)*os*, et primitivement *deivos*. Au point de vue sémantique, c'est-à-dire de la signification du terme, cette racine *dieu* ou mieux *djeu* exprime l'idée de brillant, de lumineux et de très bonne heure, elle a servi à exprimer avec l'idée du ciel lumineux, l'idée du maître du ciel, du Dieu suprême, maître du firmament et du monde.

Sur cet ancien vocable, souvenir d'un monothéisme primitif, les chrétiens ont greffé les compléments que la révélation nous a apportés.

A. VINCENT.

Quelques ouvrages utiles concernant la Liturgie de la Semaine Sainte

1. — FETES PASCALES (*Rameaux, Jeudi et Vendredi Saints, Nuit pascale*). — (10,5 × 14.5). 96 p. 61 fr. — Pour les prêtres (11 × 17), 124 p., 193 fr. :
SENS ET PRATIQUE DE LA SEMAINE SAIN-

TE. — Deux brochures publiées par un groupe d'éditeurs. Paris, 1957.

Le Centre de Pastorale liturgique a réédité, cette année, sa brochure destinée aux fidèles à l'occasion des cérémonies pascales rénovés. Ces *Fêtes pascales* sont imprimées en rouge et noir et donnent les textes des offices, traduits en français (le latin ne figure que lorsqu'il est indispensable). On peut toutefois regretter que l'on ait, par principe, omis d'inclure ici les lectures scripturaires. Pense-t-on qu'il soit possible en toutes circonstances, théoriquement et pratiquement, de donner aux fidèles la lecture publique de la traduction de ces textes ? Nous ne le croyons pas. Sans doute l'insertion de cette traduction aurait augmenté le nombre de pages, et le prix, mais les chrétiens auraient eu en mains, pour alimenter leur méditation, le récit de la Passion et les autres péricopes : il ne faut pas croire, en effet, que le « fidèle moyen » retire grand chose d'une proclamation publique plus ou moins bien entendue (et plus ou moins bien écoutée) si la lecture personnelle du texte ne vient préciser ce que l'oreille a perçu. D'autre part, on notera que (p. 37) le *Venite adoremus* indiqué pour le dévoilement de la croix n'est pas donné avec la mélodie officielle (laquelle est plus compliquée et sans doute difficilement exécutable par une foule non exercée) : restant dans le même mode que l'*Ecce lignum* cela ne pose pas de problèmes de ce chef (mais on se rappellera que les fidèles ont d'autres occasions de manifester leur « participation active » que par cette réponse...). En outre, la mélodie de l'*Alleluia* (p. 67) a été remplacée par celle de l'*O filii :* ce qui contraindrait alors le célébrant à ne pas chanter la notation du missel. Détails, sans doute, mais que les pasteurs doivent remarquer pour éviter tout désordre.

A l'usage des pasteurs, précisément, le C. P. L. publie la précieuse brochure intitulée **Sens et pratique de la Semaine Sainte,** qui comprend trois parties : M. l'abbé Jounel d'abord, examine en une étude historique, qui est un petit chef-d'œuvre, la Semaine Sainte « au fil des siècles » ; puis il étudie la rénovation actuelle de ces rites et dégage l'esprit de la réforme (Il insiste, à cette occasion, sur le caractère primitif du jeûne des Vendredi et Samedi Saints. Si ce dernier est pratiquement non obligatoire, il souhaite que volontairement les chrétiens lui redonnent son importance) ; au sujet de l'heure de l'office du Vendredi Saint (p. 32), on notera que ce n'est pas « normalement ... en fin d'après-midi » ni « à cinq heures du soir » mais *vers trois heures* que la fonction, sauf raison valable, est prévue par le Saint-Siège. Un guide pratique de la célébration selon le rite simplifié (tenant compte du rite semi-solennel avec diacre) termine cet exposé fort utile.

Succédant à M. l'abbé Jounel, le R. P. Roguet donne, ensuite, le texte des conférences prononcées l'an dernier à Notre-Dame de Paris sur le « sens de la Semaine Sainte » : les curés auront profit à utiliser ces pages pour la préparation de leurs ouailles, il est heureux que ces explications soient mises ainsi à la disposition des confrères.

La troisième partie donne les traductions scripturaires dont nous déplorions l'absence dans la précédente brochure. Peut-être doit-on regretter ici que les caractères soient un peu petits si l'on doit utiliser le livret pour la lecture publique.

* *

2. — R. P. Marcel Dubois, C.SS.R. **CEREMONIAL DE LA SEMAINE SAINTE.** — 1 vol. in-4 de 290 p., cartonné. — Basilique Sainte Anne (Prov. de Québec, Canada), Librairie de la Bonne Sainte Anne, 1957.

Achevé d'imprimer le 15 mars (et donc tenant compte des dernières décisions romaines relatives aux jours saints), cet ouvrage, du format de *l'Ordo hebdomadæ sanctæ* d'autel, luxueusement présenté, constitue un modèle du genre. L'auteur de manuels rubricaux appréciés, membre de l'Académie liturgique pontificale, donne ici, après une bibliographie et le texte des documents romains, une série de directives générales, canoniques, liturgiques et pastorales concernant la semaine entière puis chacun des jours saints (l'ordre alphabétique facilite la recherche) : on y remarque exactitude, précision, fidélité aux normes du Saint-Siège, renvoi aux commentaires parus, rectifications d'opinions trop audacieuses, sens pastoral avisé. L'*Ami* est copieusement cité.

En des articles spéciaux les fonctions du commentateur, du sacristain, du clergé et des fidèles, de chacun des officiants et des servants sont examinés en détail. Toute la cérémonie, d'abord au rite simplifié, puis dans son déroulement solennel, est passée en revue au moyen d'un tableau synoptique (d'où l'adoption du grand format pour ce volume) : chaque colonne correspond à un officiant. On trouve successivement la même disposition pour les *deux* rites des Rameaux, du Jeudi, du Vendredi et de la Nuit de Pâques (jamais on ne rencontre le terme « vigile » pascale, félicitons-en l'auteur). Les bas de pages sont bourrés de notes justificatives ou explicatives. Des croquis sont heureusement multipliés dans les colonnes du texte.

En fin d'ouvrage, on trouvera un « choix de textes à préparer », textes des psaumes, des lectures (en latin et en traduction française), des formules particulières à ces saints jours, et 34 pages de textes notés (préfaces ; *oratio fidelium* du Vendredi Saint et *Ecce lignum ; Exsultet,* Litanies et bénédiction de l'eau baptismale, etc.).. Une utile table analytico-alphabétique de 12 colonnes achève de donner du prix à ce cérémonial. Nous recommandons particulièrement la lecture des directives (p. ex. « chants latins et chants français » ; commentaire pertinent du *sedentes auscultant* dans le développement intitulé « Langue latine et langue vivante », où est cité le discours papal aux Congressistes d'Assise) : elles informeront et conseilleront les pasteurs.

* *

3. — **OFFICIUM HEBDOMADÆ SANCTÆ,** *iuxta Ordinem instauratum et* **OCTAVÆ PASCHÆ,** *a Vesperis Sabbati ante Dominicam II Passionis seu in Psalmis usque ad Missam Sabbati in Albis, cum cantu, secundum ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis romani.* — (11.5 × 17) de 748 p., 1400 fr. — Malines, Dessain, 1957.

On trouvera dans ce volume (d'un centimètre et demi d'épaisseur) tout l'office et toutes les messes (avec la bénédiction des Saintes Huiles à sa place dans la *Missa Chismatis*) depuis les premières vêpres des Rameaux jusqu'à la fin de l'octave pascale, le tout imprimé en rouge et noir et *entièrement noté* (y compris les psaumes et *les répons* de matines des premiers jours de la Semaine Sainte, toutes les Passions, etc.). Les versets des psaumes ont quelques syllabes imprimées en caractères gras pour faciliter l'exécution du chant (des explications et des modèles figurent en tête de l'ouvrage). Le livre donne aussi les diverses Bénédictions de la table. C'est assez dire que ce recueil fournit, avec le minimum d'encombrement, la totalité des textes dont un prêtre peut avoir besoin pour l'accomplissement des fonctions de la quinzaine pascale : on devra toutefois ajouter la traduction en langue vivante de la rénovation des promesses baptismales selon le texte approuvé par l'Ordinaire du lieu.

* *

4. — **QUINZAINE PASCALE,** textes complets du Bréviaire et du Missel avec la notation grégorienne. — In-12 de 1424 p. — Paris, Labergerie, et Anvers, Ed. « Notre travail paroissial », 1957.

Ce qui caractérise ce volume, c'est que les textes y sont à la fois entièrement notés et accompagnés de la traduction française soit à la suite du texte latin (par exemple pour les Passions), soit en face de celui-ci. D'où l'épaisseur, comparable à celle d'un gros paroissien quotidien. L'impression est en deux couleurs et la typographie (réalisée chez Marietti) est particulièrement lisible. Non seulement les textes se présentent d'agréable façon mais les psaumes sont munis de quelques mots explicatifs (ils suivent la traduction de la Bible de Jérusalem). La traduction des passages du Missel est celle des moines d'Hautecombe ; celle des textes du bréviaire est du R. P. Roguet. Les textes propres à chaque messe sont munis d'un numéro permettant de voir leur position à l'intérieur du déroulement du Saint-Sacrifice (l'Ordinaire de la Messe étant entièrement numéroté). Quelques notices portent sur le mystère pascal et sur les principales pièces liturgiques au fur et à mesure de leur rencontre. La bénédiction des saintes huiles est évidemment insérée à sa place. On peut regretter qu'on n'ait pas ajouté une page de plus, dans la Nuit pascale, pour donner le texte de l'ablution baptismale et des quelques rites qui l'accompagnent.

Les rubriques proprement dites sont en latin, mais d'autres précisions liturgiques figurent en français. On voit que cet ouvrage constitue un ensemble complet tous les rites de la quinzaine.

* *

5. — **OFFICIUM HEBDOMADÆ SANCTÆ ET OCTAVÆ PASCHÆ,** *cum cantu, iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis romani.* — (11×17), 812-34 p., 1700 fr. ; relié, 2000 fr. — Paris, Tournai, Desclée et C^ie^, 1957.

En format particulièrement commode, avec une typographie très claire, en rouge et noir, voici une autre quinzaine pascale, entièrement latine, conformément aux éditions typiques de l'*Ordo*, du Missel, du Bréviaire et du Pontifical. Toutes les pièces chantées figurent en notation grégorienne avec les signes rythmiques de Solesmes. La bénédiction des Saintes Huiles figure à sa place, de même que le sacrement du baptême après la bénédiction de l'eau dans la Nuit pascale. C'est assez dire que l'usager n'a besoin d'aucun autre livre soit pour l'office, soit pour la messe de ces deux semaines. L'indication des détails du chant des psaumes est marquée par diverses artifices typographiques.

Il faut spécialement insister sur l'abondant appendice qui donne des chants *ad libitum* pour la procession des rameaux (dont quelques-uns, tels le *Benedictus* de Lourdes et le *Lauda Jerusalem*, en notation moderne) ; on y trouvera aussi la traduction de la rénovation des engagements baptismaux en français, anglais, allemand, espagnol, portugais, italien et néerlandais ; enfin plusieurs pièces du *Kyriale* sont insérées *ad utilitatem* pour les employer à la place de celles figurant dans le cours des rites. Les *Toni communes* dont le rappel est si nécessaire, sont donnés avec nombre d'exemples (une feuille volante comporte les intonations psalmiques). Des tables des diverses pièces liturgiques (psaumes, hymnes) et un index général facilitent les recherches. Rien n'a été oublié dans ce manuel (pas même le *Confiteor* chanté ni la mélodie de la bénédiction pontificale). Ajoutons que l'ouvrage existe en deux éditions, avec l'ancien ou avec le nouvau psautier.

* *

6. — **ORDO HEBDOMADÆ SANCTÆ.** (13,5×20), 516 p. ; broché, 900 fr. ; relié, 1.100 fr.

En même temps que cet *Officium*, le même éditeur, Desclée, publie un Ordo. Edité entièrement en noir, il contient Tierce, la procession, la messe et Sexte du dimanche des Rameaux, l'Office complet du Jeudi Saint, avec la Messe chrismale et la Messe du soir, l'Office complet du Vendredi et du Samedi Saint, l'Office de Pâques : Veillée pascale, petites Heures, Messe, Vêpres et Complies. L'office est intégralement noté, avec les signes rythmiques de Solesmes ; le texte des psaumes est celui de la version traditionnelle. Les Appendice sont les mêmes que dans le volume précédent.

* *

7. — **LA SEMAINE SAINTE.** Edition française avec chant grégorien par les Bénédictins de Solesmes. — (19×12), 278 p.; broché, 200 fr. ; relié, 320 fr. — Paris, Tournai, Desclée et C^ie^, 1957.

On trouvera dans ce livre la traduction de toutes les rubriques et de tous les textes liturgiques des Rameaux, Jeudi et Vendredi Saints, Nuit pascale et jour de Pâques, avec la notation grégorienne (et signes rythmiques) de tous les textes à chanter par la schola ou le peuple. L'ouvrage donne d'abord l'Ordinaire de la Messe latin-français avec quelques explications (on n'a pas oublié les deux préfaces du Jeudi Saint utilisées en plusieurs diocèses de France), puis un *Kyriale* abrégé (26 pages), enfin les textes des cinq jours susindiqués. On doit féliciter les compilateurs d'avoir pris soin d'adjoindre, en certains cas, des notations plus simples (ainsi, les cantiques qui suivent les lectures de la Veillée pascale sont donnés aussi en psalmodie), et d'avoir inséré, dans un appendice, divers chants pour la procession des Rameaux, le graduel psalmodié pour les Rameaux et pour Pâques. La cérémonie de l'ablution baptismale n'a pas été omise dans la Nuit de Pâques. On ajoute ni les Vêpres et Complies de Pâques.

On trouvera même des chants pour le Salut (avec, entre autres, le *Salve dies dierum gloria*, l'*O filii*). Les psaumes (qui évidemment sont tous imprimés avec une typographie facilitant la psalmodie) sont donnés dans la version traditionnelle, mais un appendice en fournit la version nouvelle, également notée. A aucun moment on ne parle de « vigile » pascale, mais toujours de *Veillée*. Un commentaire spirituel, discret mais très étudié, souligne la splendeur de chaque rite. Les prescriptions disciplinaires des instructions romaines sont heureusement intégrées dans les explications de chaque rite. Enfin nous avons remarqué que des notes signalent les précisions rubricales figurant dans le décret *Congregationis Spiritus Sancti* cité et commenté ici-même.

* *

8 — **MANUEL DE LA SEMAINE SAINTE** — (11×17), 250 p. ; broché, 120 fr. ; relié, 225 fr. — Paris, Desclée, 1957.

A l'usage des fidèles, ce volume très pratique contient l'Ordinaire de la Messe : texte en noir, rubriques en rouges ; puis les cérémonies de la Semaine Sainte : Rameaux, Jeudi et Vendredi Saints, Veillée pascale et Dimanche de Pâques. Chacun des jours est précédé d'une introduction brève et suggestive. Ensuite la procession et la messe des Rameaux, les deux messes du Jeudi Saint, l'Action liturgique du Vendredi, la Veillée pascale et la Messe de Pâques sont données intégralement : texte latin et traduction française ; les rubriques sont toutes en français. Les psaumes prévus pour la Procession des Rameaux, le Lavement des pieds et la Veillée pascale, adoptent la nouvelle version. Un Appendice présente des préfaces du Jeudi Saint, un autre les nouvelles directives de la S. C. des Rites, du 1^er^ février 1957. M. N.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 9 aprilis 1957

G. MICHEL, *vic. gen.*

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)